

DA CRÍTICA DA RELIGIÃO À EMANCIPAÇÃO HUMANA EM MARX*

FROM THE CRITIQUE OF RELIGION TO HUMAN EMANCIPATION IN MARX

José Francisco de Andrade Alvarenga**

RESUMO

O presente artigo reconstrói o percurso pelo qual Marx, em *Sobre a questão judaica*, passa da crítica da religião à crítica do Estado, demonstrando que a emancipação política constitui um avanço real, porém insuficiente e parcial. Com base na análise desse texto, mostramos que essa emancipação desloca a religião para a esfera privada, produzindo a duplicidade *bourgeois/citoyen*. Ao separar o homem real e o homem verdadeiro, na verdade, ela conserva a estrutura que produz a necessidade da religião e da vida dupla do indivíduo. Em seguida, analisam-se as noções de liberdade, igualdade e segurança como formas que expressam o modo de funcionamento da sociedade burguesa, preparando a passagem para a definição positiva do conceito de emancipação humana. Por fim, argumenta-se que somente a emancipação humana supera os limites da emancipação política: o homem real “recupera para si” o homem verdadeiro, integrando, dessa forma, o ente genérico à sua vida empírica.

PALAVRAS-CHAVE: Marx; crítica da religião; emancipação política; emancipação humana.

ABSTRACT

This article reconstructs the trajectory through which Marx, in *On the Jewish Question*, moves from a critique of religion to a critique of the state, showing that political emancipation constitutes a genuine advance, yet one that remains insufficient and partial. On the basis of a close reading of this text, we argue that such emancipation relegates religion to the private sphere, thereby producing the bourgeois/citoyen duality. By separating the real human being from the “true” human being, it in fact preserves the very structure that generates the need for religion and the individual’s double life. The article then examines the notions of freedom, equality, and security as forms that express the operative logic of bourgeois society, thereby preparing the transition to a positive definition of the concept of human emancipation. Finally, it contends that only human emancipation overcomes the limits of political emancipation: the real human being “reclaims for himself” the true human being, thus integrating the species-being into empirical life.

KEYWORDS: Marx; critique of religion; political emancipation; human emancipation.

* Artigo recebido em 17/04/2025 e aprovado para publicação em 10/06/2026.

** Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. Graduado em Filosofia pela UFRJ. E-mail: jfaa.123@icloud.com.

INTRODUÇÃO

Neste artigo analisaremos como Marx (2010), em *Sobre a questão judaica*, distingue a emancipação política e a emancipação humana, e a razão pela qual a primeira, embora represente um grande progresso, permanece insuficiente como forma de emancipação do homem real. Para isso, reconstruiremos o percurso interno do texto: da crítica da religião à crítica do Estado; da forma e dos limites da emancipação política à anatomia dos direitos do homem; até a definição positiva de emancipação humana.

O PROBLEMA DA RELIGIÃO

Antes de analisarmos a problemática da emancipação política e da emancipação humana, é fundamental compreender como Marx aborda o problema da religião, pois esse serve como um ponto de partida para a sua crítica ao Estado moderno.

Um dos pontos centrais de *A questão judaica* (Marx, 2010) consiste no problema da possibilidade da superação do antagonismo religioso entre judeus e cristãos. Para isso, é preciso compreender como se resolve um antagonismo para então abordar a problemática de sua superação. “A forma mais cristalizada do antagonismo – afirma Marx (2010, p. 34) – entre o judeu e o cristão é o antagonismo religioso”. Por um lado, há o quesito dos antagonismos em geral; por outro, a de um antagonismo específico, o religioso, entre o judeu e o cristão. De que forma Marx busca solucionar essa problemática?

Em primeiro lugar, supera-se um antagonismo tornando-o impossível. Em segundo lugar, uma vez estabelecida a solução para a superação dos antagonismos em geral, Marx pode tratar do antagonismo religioso específico. Se todo antagonismo se supera ao tornar-se impossível, o religioso só se resolve com a superação da própria religião. O desafio dessa tese, porém, está em definir em que termos ocorrerá essa superação. Para isso é necessário que os judeus e os cristãos reconheçam suas religiões como um estágio histórico do desenvolvimento do espírito humano. Quando isso ocorrer, já não estarão numa relação religiosa, ou mediada pela religião, mas numa relação crítica e científica, isto é, numa relação propriamente humana. Marx (2010, p. 34) recorre a uma metáfora para ilustrar o alcance de sua tese sobre os estágios do desenvolvimento do espírito humano: judeus e cristãos precisam reconhecer as suas religiões “como diferentes peles de cobras descartadas pela história”. Assim, superar um antagonismo implica eliminar as condições que o tornam eficaz. No caso da religião, isso significa neutralizá-

la como forma de mediação social. “De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?” (Marx, 2010, p. 36).

Na análise da questão judaica, é preciso considerar o potencial elucidativo que um problema pode ter. Não bastava perguntar qual grupo deveria emancipar-se, mas era fundamental problematizar o tipo de emancipação requerida e as condições que a tornavam possível. Isso significa que formular adequadamente uma pergunta é condição indispensável para elaborar explicações e análises capazes de apreender um problema real. No caso da questão judaica, a crítica ao caráter parcial e insuficiente da emancipação política poderia constituir o elemento capaz de elucidá-la e situá-la no quadro histórico de sua época.

A condição necessária para a formulação adequada desse problema, porém, é que ele está diretamente ligado ao caráter do Estado no qual o judeu se encontra. Nesse sentido, onde seria possível formular com clareza a questão judaica? Na Alemanha, onde o Estado ainda não podia ser tomado como uma forma plenamente constituída, a pendência assumia um caráter puramente teológico. Por “questão teológica”, Marx compreende o local onde a oposição entre o judeu e o Estado se manifesta por meio do antagonismo entre o primeiro, que professa a sua religião; e o segundo, que adota uma religião específica como a sua religião oficial em oposição a todas as demais. Nesse cenário, a possibilidade de criticar o Estado está diretamente relacionada com a crítica tanto da religião cristã quanto da judaica. Trata-se de um quadro em que, embora as questões se dirijam ao Estado, continuam a mover-se no solo comum da religião (Marx, 2010, p. 37).

Na França, por outro lado, sob o Estado constitucionalista, a questão judaica se movia no terreno da parcialidade da emancipação política. Como o Estado não fora capaz de emancipar a todos, o judeu relacionava-se com ele ainda sob a forma do antagonismo religioso. Somente nos “estados livres norte-americanos”, a impasse judaico perde o seu caráter religioso e adquire uma dimensão prática e secular. De que modo se configura essa nova relação entre judeu e Estado? No Estado plenamente, isto é, liberto de professar uma religião particular, a relação entre religião e Estado político emerge com maior clareza. Onde isso ocorre, a crítica à religião deixa de ser puramente teológica e converte-se em crítica ao Estado. “A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político. Justamente no ponto em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa de ser crítica” (Marx, 2010, p. 37). Assim, à medida

que o Estado político se consolida, a crítica abandona o registro teológico e transforma-se em crítica ao Estado.

Desse modo, não há contradição entre a emancipação política e a presença da religião nos Estados politicamente emancipados. A presença da religião, portanto, não contradiz a consolidação do Estado resultante da emancipação política. Nos locais onde ela ocorreu, observa-se o fenômeno religioso em sua forma mais plena. Ora, a própria persistência da religião indica a presença de uma carência. Tal carência deve ser procurada na própria “essência do Estado”. Nesse sentido, a investigação a respeito da religião não deve ser buscada na própria manifestação do fenômeno religioso, que não constitui mais a chave explicativa de si mesma, mas na relação dos homens com o mundo secular. Se a carência não pode ser mais explicada a partir da própria religião, o elemento pelo qual se explica a busca dos “cidadãos livres” deve ser procurado no “fenômeno da limitação humana”. O que isso significa? Antes de tudo, a supressão da religião decorre da supressão das limitações do mundo secular. Já não se trata de dissolver as questões “mundanas” em religiosas, mas de buscar as razões de sua existência na própria história. “Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história” (Marx, 2010, p. 38). Por essa razão, a relação entre emancipação política e religião é, na verdade, o litígio da relação da emancipação política com a emancipação humana.

Logo, a persistência da religião em Estados politicamente emancipados não contradiz a emancipação política, mas revela seus limites e remete a problemática ao plano da emancipação humana.

A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Tendo analisado como Marx constrói a sua crítica à religião, podemos agora voltar-nos para a sua análise da emancipação política, cujo conceito desempenha um papel fundamental para compreender sua crítica às limitações do Estado moderno.

Por emancipação política compreende-se o processo pelo qual o Estado se emancipa da religião, um processo em que este deixa de professar uma religião particular como a sua religião oficial. Contudo, esse processo não está isento de contradições: “a emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada [...] porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetutado, isento de contradições, da emancipação humana” (Marx, 2010, p.

38). Assim, o Estado pode emancipar-se sem que o homem se emancipe, isto é, a libertação ocorre no plano político, enquanto a limitação persiste no plano social: “o limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (Marx, 2010, p. 39).

A emancipação política só é capaz de libertar o homem por um desvio por meio do Estado que se declara ateu. O caráter parcial da emancipação política torna-se evidente no fato de que a esfera estatal se emancipa da religião, embora a maioria dos cidadãos permaneça religiosa. Nem mesmo eles deixam de ser religiosos pelo fato de que a religião deixa de ser uma forma pública, professada até pelo Estado, para tornar-se uma prática privada. Mesmo nesse quadro, no entanto, o comportamento do Estado emancipado da religião não difere do comportamento dos cidadãos em relação ao fenômeno religioso. “O homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado [...] a cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política” (Marx, 2010, p. 41-42)

De que forma ocorre o processo de emancipação política? Por meio do Estado, o homem liberta-se de uma limitação, colocando-se em contradição consigo mesmo, pois, ainda que a religião seja transferida da vida pública para a esfera privada, todos permanecem religiosos em suas vidas particulares. Nesse cenário, delimitado pela emancipação política, o processo mostra-se parcial e limitado. Ele só é capaz de libertar o homem por um desvio. Nesse contexto, tanto a liberdade quanto o homem são mediados pelo Estado. Assim como Cristo é o mediador “sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade”, o Estado torna-se o mediador por meio do qual ele transfere toda a sua “impiedade” e “desenvoltura humana”.

Pode-se distinguir mais precisamente o caráter parcial e contraditório da emancipação política quando se considera que, no Estado em que ela foi efetivada, os cidadãos levam uma vida dupla: por um lado, na vida do gênero humano, eles possuem uma “vida celestial”, marcada pelo sentimento de pertencimento a uma comunidade comum; por outro, em sua vida material, subsistem todas as marcas do egoísmo e do individualismo burguês, caracterizados pela busca do interesse privado e pela redução de todas as pessoas à condição de meio de consecução de seus próprios interesses privados. Na vida burguesa, ele “encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (Marx, 2010, p. 41). Nesse ponto, pode ser estabelecido um paralelismo entre a relação dos homens com a religião e a relação deles com o Estado. O processo de superação da limitação

da sociedade burguesa pelo Estado é o mesmo processo pelo qual a religião supera a vida profana: “sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela”. Assim como na religião, o homem leva uma vida dupla: na sociedade burguesa, por um lado, ele é um “ente profano”. Esse argumento pode ser explicado da seguinte maneira: no local onde ele é para si mesmo e para o outro um indivíduo real, ele constitui um “fenômeno inverídico”. Na esfera estatal, por outro lado, “o homem equivale a um ente genérico”. Ele participa de uma “soberania fictícia” em contradição com a sua vida privada burguesa real e preenchida “com uma universalidade irreal” (Marx, 2010, p. 40). “Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla [...] No Estado [...] ele é membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (Marx, 2010, p. 40-41).

Os conflitos e contradições encontrados no Estado emancipado politicamente podem ter a sua causa comum na relação entre o Estado e a sociedade burguesa. Todas as outras formas de conflitos possuem uma ligação intrínseca com a estrutura contraditória do processo de emancipação política. No entanto, muitos críticos apontaram que Marx não fazia uma distinção adequada da forma de organização política presente no absolutismo e a que foi inaugurada pela Revolução Francesa. Essa posição, em nossa análise, não é adequada, tendo em vista que Marx (2010, p. 41) enfatiza que a emancipação política constitui um “grande progresso, não chega a ser a forma definitiva de emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui da emancipação real, de emancipação prática”.

A recusa da emancipação política em Marx consiste em levar ao limite essa ideia e mostrar que ela é uma forma contraditória e insuficiente na sua pretensão emancipatória. Um dos pontos centrais dessa argumentação é justamente apontar que a emancipação política não é capaz de libertar o homem da religiosidade. De que forma o homem se emancipa da religião no processo da emancipação política? O homem emancipa-se da religião deslocando-a do direito público para o direito privado. A religião deixa de ser uma manifestação do “espírito” do Estado para se tornar o “espírito” da sociedade burguesa – “a esfera do egoísmo”, da guerra de todos contra todos. A religião, no cenário criado pela emancipação política, não é mais a essência da comunidade, mas “a essência da diferença”. Ela torna-se a manifestação da separação entre o homem e a sua comunidade, entre ele e si mesmo e entre ele e os demais homens. A religião, reduzida à esfera privada, converte-se na expressão do egoísmo, do capricho individual e da arbitrariedade, que caracterizam a sociedade burguesa.

Os limites da emancipação política tornam-se nítidos nesse ponto. Ela não busca a emancipação plena de todos. As cisões que produz – a divisão entre o homem público e o privado e o “deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa” – não representam um estágio de um processo emancipatório, mas constituem a sua realização plena. A emancipação política, portanto, não pretende anular a religiosidade “real do homem”.

A construção de um sujeito dotado de uma vida dupla não constitui, no entanto, uma contradição em relação ao processo e aos objetivos da emancipação política. Nos Estados politicamente emancipados, observa-se a divisão entre o homem religioso em sua vida privada e o cidadão enquanto membro da comunidade política. Esse processo dissociativo não pode ser considerado nem mesmo alguma forma de empecilho ou barreira para uma emancipação política plena, mas constitui, de fato, o modo “político de se emancipar da religião”¹.

A condição de possibilidade da abolição da religião está diretamente relacionada à abolição da propriedade privada. Assim, nas ocasiões em que a emancipação política é engendrada pela violência da sociedade burguesa, pela qual “a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma de autolibertação política” (Marx, 2010, p. 42), o processo pode avançar até a destruição da religião.

Marx, por meio da distinção entre emancipação política e emancipação humana, evidencia que, ao contrário do que muitos supunham, o Estado cristão pleno não é aquele no qual o cristianismo assume o papel de religião oficial, excluindo todas as demais da esfera pública, mas sim aquele no qual o Estado é ateu – isto é, não professa qualquer religião oficial – e democrático, colocando a religião como uma esfera particular ao lado dos outros elementos da sociedade burguesa.

O assim chamado Estado cristão constitui, na verdade, a negação cristã do Estado, mas jamais a realização estatal do cristianismo. O Estado que continua a professar o cristianismo na forma de religião ainda não a professa na forma do Estado, pois continua a comportar-se religiosamente para com a religião, isto é, ele não é a realização efetiva do fundamento humano da religião, porque ainda se reporta à irrealidade, à figura imaginária desse cerne humano. O assim chamado Estado cristão é o Estado incompleto, e ele tem a religião cristã na conta de complemento e santificação de sua incompletude. Sendo assim, a religião se torna para ele um meio, e ele se constitui no Estado da hipocrisia (Marx, 2010, p. 43).

¹ “A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a própria emancipação política, ela representa o modo político de se emancipar da religião” (Marx, 2010, p. 42)

A partir da distinção entre Estado cristão e Estado democrático, poder-se-á ver que, ao contrário do que se poderia pensar, o primeiro constitui a “negação cristã” do próprio Estado. Como podemos compreender essa afirmação? Para definir com maior precisão esse caráter, Marx elabora uma nova distinção entre o Estado completo e o Estado incompleto. O Estado completo é aquele que, apesar de enumerar a religião entre os seus pressupostos por causa da “deficiência inerente à essência universal do Estado” (Marx, 2010, p. 43), não necessita dela para completar-se. O Estado incompleto, por sua vez, necessita da religião para a “santificação” de sua própria incompletude. Nesse cenário, a religião é um meio para que o Estado cristão se utilize dela como o seu fundamento, uma vez que ele é marcado por sua “deficiência inerente à sua existência particular de Estado deficiente” (Marx, 2010, p. 43). O Estado democrático, que constitui o Estado real, não necessita, por outro lado, da religião para alcançar a “sua completude”. O Estado completo, portanto, pode abstrair da religião uma vez que realiza secularmente o fundamento humano da religião:

Há uma grande diferença entre o Estado completo enumerar a religião entre os seus pressupostos por causa da deficiência inerente à essência universal do Estado e o Estado incompleto declarar a religião como seu fundamento por causa da deficiência inerente à sua existência particular de Estado deficiente. No último caso, a religião se torna política incompleta. No primeiro caso, manifesta-se na religião a incompletude até mesmo da política completa. O assim chamado Estado cristão necessita da religião cristã para completar-se como Estado (Marx, 2010, p. 43).

Por ser a expressão do estágio não secular do desenvolvimento do espírito humano, o espírito religioso só pode realizar-se quando esse estágio do desenvolvimento religioso emergir em sua forma secular. Tal secularização do espírito religioso ocorre no Estado democrático. Mesmo nesse quadro de secularização, o fundamento desse Estado não é propriamente o cristianismo e os seus valores, mas o fundamento humano da religião. A religiosidade, nesse cenário, é a consciência ideal dos membros do Estado democrático, isto é, uma consciência não secular. Mas por qual razão a consciência ideal dos membros desse Estado ainda permanece religiosa? A resposta de Marx é precisa: a consciência ideal dos membros do Estado democrático permanece religiosa porque a religião expressa a forma ideal do estágio do desenvolvimento humano. Mas de que maneira é construído o processo pelo qual os membros do Estado tornam-se religiosos? O paralelismo estabelece-se da seguinte maneira: o homem comporta-se como religioso quando se relaciona com a vida estatal como se ela fosse a sua vida verdadeira. A religião, portanto, representa “o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas”. Nesse sentido, a democracia plenamente

realizada, no processo de emancipação política, é cristã uma vez que ela considera cada homem um ente soberano. Mas que tipo de homem ela toma como ente soberano e supremo? Marx enumera um conjunto de características de que ele é dotado: o homem isolado, o homem corrompido pela sociedade e o homem alienado. O ponto seguinte do argumento é central: a democracia toma como ente supremo o homem que ainda não é o ente genérico real. Pela definição negativa desse conceito, o ente genérico real é aquele que não é corrompido pela sociedade, não está sujeito às relações e aos elementos desumanos, não é alienado e não é perdido para si mesmo. O postulado cristão da soberania do homem realiza-se, portanto, na democracia, mas sob a forma de um ente alienado e distinto do homem real, isto é, do homem não alienado.

Nesse cenário, na democracia plenamente realizada, a consciência religiosa considera-se tanto mais religiosa quanto mais destituída de relevância política estiver e quanto mais parecer mera expressão da fantasia e do arbítrio. A consciência religiosa e teológica, nesse sentido, considera manifestar-se de maneira plena quanto mais se distancia das questões terrenas, da relevância política e dos assuntos práticos. Essa consciência expressa-se de modo mais acabado quanto mais aparenta ser um produto da mentalidade estreita, da fantasia e da arbitrariedade.

Demonstramos, portanto, que a emancipação política em relação à religião permite que a religião subsista, ainda que já não se trate de uma religião privilegiada. A contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa. A realização plena do Estado cristão constitui o Estado que se professa como Estado e abstrai da religião de seus membros. A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião (Marx, 2010, p. 46).

O processo de emancipação política, portanto, é marcado pela parcialidade e pela contradição. Isso ocorre porque a emancipação política permite que a religião subsista como elemento particular da sociedade. No entanto, a contradição entre o homem que professa uma religião particular e o cidadão é a expressão da contradição entre a sociedade civil, marcada pelo egoísmo burguês, e o Estado político. Além disso, não só a emancipação política é incapaz de superar a contradição entre o homem religioso e o cidadão, mas também a realização plena do Estado cristão ocorre quando o Estado abstrai da religião. Por essa razão, a emancipação do Estado não é acompanhada pela emancipação do homem real em relação à religião. Diante disso, Marx rejeita a emancipação política como uma forma capaz de responder ao problema

da emancipação e elabora o conceito de emancipação humana como forma de mostrar os limites e a incapacidade daquela de resolver esse impasse.

DIREITOS HUMANOS E DIREITOS DO CIDADÃO

A contradição e a parcialidade presentes na emancipação política não são encontradas apenas entre os judeus, mas são uma consequência do caráter parcial dessa forma de emancipação. “Os assim chamados direitos humanos, os *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (Marx, 2010, p. 48).

A partir da relação estabelecida entre o Estado político e a sociedade burguesa é possível explicar a razão da diferenciação entre homem e cidadão, bem como entre os direitos humanos e os direitos do cidadão. Os direitos humanos diferenciam-se dos direitos do cidadão porque correspondem aos direitos dos membros da sociedade burguesa, do homem separado da comunidade. Como se explica essa diferenciação? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, isto é, a partir do caráter parcial e insuficiente da emancipação política e da contradição entre o homem enquanto membro da comunidade política e o homem enquanto sujeito isolado da sociedade burguesa. Por isso, Marx considera que os direitos humanos são os direitos dos membros da sociedade burguesa – do homem egoísta.

A busca pelas estruturas de funcionamento do Estado leva Marx a desvelar até mesmo os valores considerados mais primordiais pela sociedade emancipada politicamente. Esse é o caso da ideia de liberdade. O que é, então, a liberdade no Estado politicamente emancipado? Para responder, Marx constrói uma nova simetria entre o direito humano à liberdade e o direito à propriedade privada. A liberdade equivale ao direito de fazer tudo aquilo que não prejudique a outro homem. O seu limite é dado pela lei que define até onde cada indivíduo pode mover-se. Nesse sentido, o limite dentro do qual cada um pode mover-se equivale ao limite, presente no direito à propriedade privada, estabelecido entre dois terrenos, “que é determinado pelo poste da cerca”. A liberdade, na verdade, é a liberdade do homem isolado, concebido como uma mônada. Ora, o direito humano à liberdade não constitui um contraponto a essa concepção: ele não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas em sua separação. Ele é a consumação do direito do indivíduo isolado e limitado. A conclusão dessa simetria consiste em demonstrar que, por meio de seus ideais abstratos, o direito humano à liberdade equivale praticamente ao direito humano à propriedade privada.

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito privado. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (Marx, 2010, p. 49).

Chega-se nesse ponto a um elemento fundamental da estratégia conceitual do texto. Em que consiste o direito humano à liberdade? Trata-se do direito de cada um poder desfrutar de sua propriedade privada sem considerar os demais membros da sociedade civil. A noção de liberdade individual, juntamente com a aplicação prática do direito humano à propriedade, é a base da sociedade burguesa. Daí decorre um problema fundamental: o membro da sociedade burguesa não vê os demais como uma forma de realização de sua própria liberdade na vida em comunidade, mas os enxerga como uma restrição e um limite à sua própria liberdade. A ideia de *égalité* tampouco é capaz de superar o imaginário da sociedade burguesa. O que é a *égalité*? “Nada mais que a igualdade da *liberté*”, na qual cada homem “é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma” (Marx, 2010, p. 49).

A segurança, por sua vez, é o conceito supremo da sociedade burguesa, pois é por meio dela que essa sociedade consolida o seu egoísmo. Essa noção articula-se diretamente ao conceito de polícia, entendido como a estrutura responsável por garantir a conservação dos direitos e das propriedades dos membros da sociedade burguesa. Pode-se ir ainda mais longe no alcance dessa definição: a sociedade somente existe para garantir a conservação desses direitos e dessas propriedades.

Portanto, nenhum dos direitos humanos é capaz de superar o egoísmo do homem burguês, do homem separado da comunidade e em busca de seu próprio interesse privado. Para isso, esses direitos teriam de ser eficazes em conceber o homem como um ente genérico. No entanto, tais direitos somente deixam entrever “a vida do gênero” como uma moldura externa, como uma limitação à sua autonomia original². O que, então, une os membros da sociedade burguesa? A necessidade natural, a carência, o interesse privado, a conservação da propriedade privada e a conservação de sua vida egoísta.

² Nesse sentido, Negri (2002, p. 50-51) afirma que “quanto à emancipação política, ela nada mais é que a hipóstase jurídica do *status quo* social, a tentativa de esvaziar o significado da pulsão de revolta. Os direitos do homem e todas as proposições constituintes da burguesia não representam nem forças produtivas, nem utopias: nada mais são que manifestações e exaltações do *status quo*. A assim chamada emancipação da política celebra a força do ‘constituído’ sobre a aparência do ‘constituente’”.

Este fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a comunidade política, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem propriamente dito e verdadeiro (Marx, 2010, p. 50).

Marx, nesse ponto, constrói uma oposição para esclarecer a dinâmica do processo de emancipação política. Para isso, ele opõe a cidadania, representada pela figura do *citoyen* e caracterizada como um ente comunitário, à esfera do homem egoísta, representada pela figura do *bourgeois*. A cidadania é definida como a comunidade política, a esfera do ente comunitário. No entanto, com a emancipação política, a cidadania é rebaixada à condição de mero meio para a conservação dos direitos humanos. Além disso, a esfera comunitária, na qual o homem comporta-se como um ente genérico, é inferiorizada em relação à esfera em que ele é um ente parcial. Os Estados emancipados politicamente em vez de propiciar uma integração comunitária, tomam, na verdade, como o “homem propriamente dito” o homem burguês e não o homem enquanto cidadão, isto é, enquanto um ente comunitário.

O caráter parcial da emancipação política torna-se evidente nesse processo uma vez que esta não foi capaz de libertar o homem da religião, da propriedade e do egoísmo do comércio. O homem “ganhou a liberdade da religião, [...] da propriedade [...] do comércio.” (Marx, 2010, p. 53). O processo de emancipação política engendrado pela burguesia contra o sistema de poder feudal representou um “sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa” (Marx, 2010, p. 53). Se a sociedade feudal tinha como o seu fundamento o homem, a emancipação política expressa a dissolução dessa sociedade em seu próprio fundamento. No entanto, o verdadeiro fundamento da sociedade feudal para Marx era o homem egoísta. Nesse sentido, a emancipação política dissolveu a sociedade feudal na figura do homem egoísta. Este é a base e o pressuposto do Estado político. De que forma o Estado político reconhece o homem egoísta como o seu fundamento? Por meio dos direitos humanos. Além disso, a parcialidade da emancipação política torna-se evidente no caráter limitado da noção de liberdade, como vimos, presente no imaginário da sociedade burguesa.

O processo desencadeado pela revolução política, que constitui o Estado político e dissolve a sociedade burguesa em indivíduos independentes, é, para Marx, um só e mesmo ato. A relação entre os membros da sociedade burguesa dissolvida, nesse sentido, em indivíduos independentes e o Estado político é baseada no direito. Para demonstrar essa tese, Marx constrói

uma simetria entre a sociedade burguesa e a sociedade feudal. A relação do membro da sociedade burguesa dissolvida é baseada no direito assim como a do membro do estamento se baseava no privilégio. Nesse cenário, o homem, enquanto membro da sociedade burguesa, é apresentado como o homem natural. Por essa razão, os direitos humanos são considerados como os direitos naturais. “Os *droits de l’hommes* e apresentam como *droits naturels*, pois a atividade consciente se concentra no ato político” (Marx, 2010, p. 53). O homem burguês é o homem egoísta, isolado e separado da vida em comunidade. Ele é o resultado passivo da sociedade dissolvida, “objeto de certeza imediata, portanto, objeto natural” (Marx, 2010, p. 53).

O que esse quadro mostra é justamente os limites emancipatórios da revolução política. “A revolução política decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem os submeter à crítica” (Marx, 2010, p. 53). Isso significa que essa revolução toma a sociedade burguesa e suas características inerentes como o seu fundamento, como um pressuposto, como a sua base natural. O homem, enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como o homem propriamente dito, isto é, como aquele distinto do *citoyen*. Isso ocorre porque o homem burguês é o que está mais próximo da existência sensível individual; enquanto o homem como cidadão, o homem político, se constitui apenas como ser abstrato, como um ente alegórico e moral. Para a conclusão desse argumento, Marx chama a atenção para a oposição entre o homem real e o homem verdadeiro. O homem real só é reconhecido como um indivíduo egoísta, que busca os seus interesses privados e está isolado dos restantes membros da comunidade. O homem verdadeiro, por outro lado, só é reconhecido como um homem abstrato, o homem como *citoyen*.

Após examinar as limitações da emancipação política e dos direitos humanos na sociedade burguesa, podemos agora explorar a visão de Marx sobre a emancipação humana.

A EMANCIPAÇÃO HUMANA

Tendo efetuado esses passos argumentativos, resta desenvolver um tema central de *A questão judaica* (2010). O que é a emancipação? Emancipação, segundo Marx (2010, p. 54), é “redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem”. O que é a emancipação política? Assim como na definição de emancipação em geral, a emancipação política é um processo de redução do mundo humano ao homem. No caso dessa emancipação, a redução ocorre de forma dupla: por um lado, o homem é reduzido à condição de membro da sociedade

burguesa, a um indivíduo egoísta, e, por outro lado, ele é reduzido à condição de cidadão, isto é, à condição de ser uma pessoa moral.

Dentro desse quadro, como se distingue a emancipação humana da emancipação política? Marx utiliza a expressão “recuperar para si” para descrever o processo pelo qual o homem real, isto é, o homem burguês, no curso da emancipação humana, é capaz de integrar em uma unidade o homem real e o homem verdadeiro (o homem enquanto cidadão). Além disso, tendo sido capaz de realizar de forma plena a emancipação humana, o homem, enquanto ente genérico, integra a sua força individual com a força social. Na emancipação política, ao recuperar para si o cidadão abstrato, o homem individual real, como ente genérico, não é capaz de integrar essa qualidade à vida individual empírica nas suas relações sociais. Isso só será possível quando o homem tiver reconhecido e organizado as forças individuais como forças sociais. Nesse momento, ele será capaz de não mais separar as suas próprias forças das forças sociais na forma de forças políticas. A forma pela qual essa integração é possível encontra-se no conceito de ente genérico. Na emancipação humana, o homem enquanto ente genérico é integrado à sua própria vida empírica. A força social não é mais vista em oposição às suas próprias forças. Além disso, ele também não separa de si as forças sociais por meio da cisão entre a vida política e a vida privada.

No percurso de *Sobre a questão judaica* (2010), a emancipação humana, portanto, expressa a superação imanente dos limites da emancipação política: ela reconstrói o que fora cindido, a separação entre o homem real e o homem verdadeiro, integrando a força individual à força social.

CONCLUSÃO

Dessa forma, buscamos reconstruir o percurso de *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010): da crítica da religião à crítica do Estado; do diagnóstico do deslocamento da religião para a esfera privada à análise dos direitos humanos, que consagram o indivíduo isolado como elemento fundamental da sociedade burguesa. Com isso, demonstramos que a emancipação política, de fato, é um grande progresso, mas insuficiente: ao separar o homem real e o homem verdadeiro, na verdade, ela conserva a estrutura que produz a necessidade da religião e da vida dupla do indivíduo.

No conceito de emancipação humana, vimos que Marx a define como a reconstrução daquilo que a emancipação política manteve cindido: o homem real “recupera para si” o homem

verdadeiro ao reconhecer e organizar as suas forças próprias como forças sociais, integrando o ente genérico à sua vida empírica.

Dessa forma, Marx (2010), em *Sobre a questão judaica*, não oferece um programa extrínseco ao seu objeto, mas um critério imanente de análise: toda a emancipação que se esgote no âmbito político permanecerá parcial. Somente com a emancipação humana, quando as forças individuais e as sociais coincidirem, a religião perderá sua função de mediação e cessará a cisão entre o homem burguês e o cidadão.

REFERÊNCIAS

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel—Introdução. *In: Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, K. **Exzerpte und Notizen bis 1842**. MEGA Marx/Engels. Gesamtausgabe, IV, Abteilung, Band I. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K. **Werke**. Band 3, Seite 5ff. Berlin: Dietz Verlag, 1969.
http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm. Data de acesso: 29/09/2022.

NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.